

ЭЛЕМЕНТЫ МАГИИ В ЛЕЧЕБНЫХ РЕЦЕПТАХ
КАТОНА СТАРШЕГО И ПЛИНИЯ

Н.Д. Кленышева

Аннотация. В статье речь идёт о магических элементах в лечебных рецептах Катона Старшего и Плиния. Термин «магия» в целом не характерен для римских авторов, чаще всего они использовали *carmen*, *incantamentum* и *veneficium*. Наше понимание «магия» существенно отличалось от римского: для них это были прежде всего вредоносные практики. В лечебных практиках у Катона Старшего и Плиния используются следующие магические составляющие: заклинания (в том числе слова без словарного значения), жесты, окуривание и запахи, «сильные» материалы и растения, перенос воздействия на другой объект, магические числа. Дикое растения рассматривались как более действенные, чем окультуренные. Напротив, некоторые материалы, обработанные человеком, получали большую силу, чем те, над которыми человек не потрудились.

Ключевые слова: древнеримская медицина, магия, знахарство, Катон Старший, Плиний Старший.

Для цитирования: Кленышева Н.Д. Элементы магии в лечебных рецептах Катона Старшего и Плиния // Преподаватель XXI век. 2023. № 3. Часть 2. С. 324–336. DOI: 10.31862/2073-9613-2023-3-324-336

324 ELEMENTS OF MAGIC IN THE MEDICINAL RECIPES
OF CATO THE ELDER AND PLINY

N.D. Klenysheva

Abstract. The article deals with magical elements in medicinal prescriptions of Cato the Elder and Pliny. The term “magic” in general is not characteristic for Roman authors, most often they used *carmen*, *incantamentum* and *veneficium*. Our understanding of “magic” differed significantly from the Roman: for them it was primarily harmful practices. Cato the Elder and Pliny used the following magical components in healing practices: incantations (including words without dictionary meaning), gestures, fumigation and odors, “strong” materials and plants, transfer of influence to another object, and magic numbers. Wild plants were seen as more potent than cultivated plants. On the contrary, some materials processed by man were more potent than those that had not been worked on by man.

© Кленышева Н.Д., 2023



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International License
The content is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Keywords: *Ancient Roman Medicine, magic, sorcery, Cato the Elder, Pliny the Elder.*

Cite as: Klenysheva N.D. Elements of Magic in the Medicinal Recipes of Cato the Elder and Pliny. *Prepodavatel XXI vek. Russian Journal of Education*, 2023, No. 3, part 2, pp. 324–336. DOI: 10.31862/2073-9613-2023-3-324-336

Прежде чем говорить о магической составляющей в рецептах Катона и Плиния, нужно определиться с самим понятием «магия». Существует определённое затруднение методологического характера для любого исследователя какой бы то ни было религии: отсутствует единое общепризнанное определение понятия «религия», что влечёт за собой определённые сложности и с пониманием терминов «магия», «культ», «ритуал» и т. д. Всё зависит от того, к какой научной школе причисляет себя исследователь. Соответственно, если обратиться к определению термина «магия», то обнаружится большое количество формулировок и трактовок, что заметно уже на уровне словарей и тем более специальных работ¹. Автор присоединяется к точке зрения, согласно которой магия² — это своего рода частная практика, направленная на то, чтобы сверхъестественные силы принесли исполнителю или заказчику какую-либо выгоду, причём вмешательство «официальной стороны» вроде священника или жреца не требуется. Как выгода в числе прочего может рассматриваться и некий вред, который исполнитель и/или «заказчик» стремятся направить на «обидчика». Од-

нако магия — это помощь не во всех делах, а только в непредсказуемых, т. е. когда человек полагает, что многое зависит от случая, удачи или неудачи, а не от его собственных действий. Магические практики включают различные обряды и ритуалы, причём просьба здесь высказывается в более категоричной форме, чем мольба в молитве. Магия вовсе не исключает обращений к каким-либо божествам и даже использования храмового пространства.

Естественно, авторы времён Республики и Ранней Империи если и упоминали термин «магия», то совершенно не так, как мы³. По большей части они использовали слово, близкое к нашему «колдовство»: *carmen*. Оно и является у них самым частотным термином, затем *incantamentum*, *veneficium*, тогда как собственно *magicus* и однокоренные слова встречаются реже⁴. Под «колдовством» римские авторы преимущественно понимали почти исключительно вредоносную магию во всех её проявлениях (от порчи посевов до любовных зелий), а собственные практики к этому типу не относили (см. далее). Как мы увидим ниже, они охотно делились снадобьями и методами лечения с явной для нас магической составляющей. Однако римские

¹ Обычно о магии говорится в работах, посвящённых ранним (первобытным) формам религии. Список их очень внушителен, поэтому я ограничиваюсь только теми, в которых акцент сделан именно на магию (но и здесь список далеко не полон) [1–8]. М. Бёрд: «Термин магия применяется к набору операций, правила которых противоречат нормам религии, науки или логики, распространённым в конкретном обществе» [9].

² В данной статье автор воздержится от анализа дискуссий по поводу указанного термина, т. к. сами по себе они являются отдельной масштабной научной проблемой, не говоря уже о дискуссиях касательно сущности древнеримской магии.

³ См., например, рассуждения Плиния [10] о магии, её первоначалах, типах и т. д. (Plin. NH. XXX. 1–3, 5 etc.). Согласно его точке зрения, магия появилась и распространилась на Востоке, затем в Греции, а оттуда пришла в Рим.

⁴ Плиний в «Естественной истории» использует эти слова 44 раза, т. е. намного больше, чем каждый из авторов II в. до н. э. — II в. н. э.

авторы отмечают, что магия — это не исконно римское явление, но принесённое извне⁵. В целом чёткой и однозначной дефиниции у них нет, что породило у антиковедов отдельную дискуссию о сущности магии в античности и древнем Риме, в частности⁶.

Необходимо отметить, что под термином «римский» автор данной работы подразумевает всё то, что сами римские авторы называли таковым, в том числе и какие-либо верования народов, включённых в *civitas*.

Конечно, у любого этноса есть боже-ства, так или иначе связанные со здоровьем, а также и знахарство, т. е. народные методы лечения. Возникает вопрос: в какой мере они являются магическими? Лекарские практики включили в себя эмпирический опыт множества поколений и выработали два вида лечения. Первый условно можно назвать рационалистическим, и он использует средства, которые действительно работают: например, отвары трав с каким-либо проверенным действием. Второй тесно связан со сверхъестественным миром, хотя на первый взгляд может как бы исключать магическую составляющую. Сюда можно отнести известную в России «нитку от бородавок»: сначала её как бы обвязывают вокруг бородавки, затем надевают на запястье и носят, чтобы бородавка исчезла. Множество «бабушкиных средств» относятся к этой категории. Именно о них ниже и пойдёт речь: о методах лечения, которые в ка-

кой-либо степени включают сверхъестественные, иррациональные элементы.

Самое большое количество рецептов народной медицины III в. до н. э. — II в. н. э. содержится в «Естественной истории» Плиния [10], «Земледелии» Катона [17] и частично у Колумеллы [18]. Интерес к римской медицине возник у исследователей давно, так что соответствующая тема активно разрабатывается⁷. Остальные римские авторы, за исключением врачей, являются источниками по указанной теме куда в меньшей степени. Катон и Плиний⁸ вдвойне интересны ещё и тем, что они крайне неприязненно относились к греческому и любому «иноземному» врачебному искусству. Так, Плиний цитирует слова Катона о том, что врачи-греки поклялись убить медицинской всех варваров, к которым они относят и римлян, коим дали оскорбительное прозвище⁹. Рецепты Плиния и Катона включили те практики, которые им не казались чуждыми и противными римскому духу. Необходимо отметить, что в рецептах и лечебных рекомендациях явно магического характера сами указанные авторы либо ничего магического и предосудительного не видели, либо же предпочитали не употреблять соответствующие термины. Обычно автор даёт рецепт (иногда с текстом наговора), который следует произносить, но не стремится его как-то комментировать в отрицательном ключе, о чём ниже.

Так что же следовало сделать римлянину, если он заболел?

⁵ Плиний, однако, говорит, что и предки римлян тоже знали это явление, в противном случае в законах XIII не было бы норм против колдовства (Plin. NH. XXVIII. 4).

⁶ См. об этом в специальных работах [5; 11–16].

⁷ [19–24].

⁸ Об отношении Плиния к греческой медицине и концептуальных особенностях «Естественной истории» в области медицины см. [25].

⁹ Plin. NH. XXIX. 7. 14 (Cato. De med. Fr. 1): Iurarunt inter se barbaros necare omnes medicina, sed hoc ipsum mercede faciunt, ut fides iis sit et facile disperdant. Nos quoque dicitant barbaros et spurcius nos quam alios Opicon appellatione foedant. Interdixi tibi de medicis.

Во-первых, он мог обратиться к соответствующему божеству. Самый известный бог исцелитель — это Асклепий (Эскулап). Однако он появился в Риме лишь после моровой язвы 293 г. до н. э. Храм Эскулапа находился на Тибрском острове и был освящён в 291 г. до н. э.; в целом он был подобием греческих Асклепейонов. Ещё один храм Эскулапа был в Анции. В римских надписях упоминается Эскулап, а также Салус и Гигея [26, с. 240–241; 27, с. 165]. Ещё одной богиней-врачевательницей была Диана. Известны votivные дары в виде изображений частей тела, которые приносили в храм Дианы Арицийской около Немейского озера. Таковым божеством был и Аполлон. Согласно Ливию (IV. 25. 2), из-за эпидемии чумы 433 г. римляне обязались построить ему храм, что и было сделано в 431 г. до н. э., в результате чего появился храм Аполлона Врачевателя. Кроме того, римляне почитали богов и по принципу «от противного», т. е. это были божества самих заболеваний. Прежде всего следует назвать богиню Фебрис. У неё были свои святилища (fana), старейшее из которых располагалось на Палатине (Cic. De nat. deor. III. 63 [28]; De leg. II. 28 [29]; Sen. Aproc. 6; Plin. NH. II. 16 [30]; Val. Max. II. 5. 6 [31]; Aug. Civ. dei. III. 25 [32]). Уже по самому названию видно, что Фебрис связана с лихорадкой. У Валерия Максима (Val. Max. II. 5. 6) сказано, что Фебрис почитали в храмах, чтобы уменьшить вред; в эти храмы прино-

сили лекарства, которые прикладывали к телам больных. Во времена Валерия Максима один из этих храмов находился на Палатине, второй — в районе Маррианских памятников, а третий — в верхней части Длинной улицы¹⁰. Кроме того, известно божество Мефитис. Сервий (Serv. Ad Aen. VII. 84) [33] пишет, что «мефитис» (mephitis) именовалось зловоние, которое земля испускает под воздействием воды, содержащей серу; зловоние происходит из-за порчи воздуха¹¹. Поэтому Мефитис — защитница от «вреда, приносимого тяжёлым воздухом»¹².

Во-вторых, следовало прибегнуть к знахарским практикам.

Обращение к божествам вовсе не исключало знахарских практик. Так, Плиний приводит следующий метод лечения опухоли: девушка должна наложить на неё компресс и сказать: «Аполлон запрягает, чтобы болезнь эта могла вырасти...»¹³, причём действия и до этих слов, и после них имеют именно магический характер (о чём ниже). К тому же складывается впечатление, что для них не требовалось призывать «специалистов», а можно было положиться на собственные знания.

Все методы лечения с долей условности можно разделить на несколько крупных групп, которые, однако, часто комбинировались.

Во-первых, это специальные слова, т. е. фактически заклинания, сопровождающие определённые действия

¹⁰ Val. Max. II. 5. 6: Et ceteros quidem ad beneficiendum venerabantur, Febrem autem ad minus nocendum templis colebant, quorum adhuc unum in Palatio, alterum in area Marianorum monumentorum, tertium in summa parte vici longi extat, in eaque remedia, quae corporibus aegrorum adnexa fuerant, deferebantur.

¹¹ Serv. Ad Aen. VII: Mephitin: mephitis proprie est terrae putor, qui de aquis nascitur sulphuratis, et est in nemoribus gravior ex densitate silvarum. Alii Mephitin deum volunt Leucotheae conexum, sicut est Veneri Adonis, Dianae Virbius. Alii Mephitin lunonem volunt, quam aerem esse constat. Novimus autem putorem non nisi ex corruptione aeris nasci, sicut etiam bonum odorem de aere incorrupto, ut sit Mephitis dea odoris gravissimi, id est grave olentis.

¹² О её храме упоминают Тацит (Hist. III. 33) [34] и Вергилий (Verg. Aen. VII. 82) [35].

¹³ Plin. NH. XXVI. 93. К этому фрагменту мы вернёмся ниже.

больного или его помощников. Интересен следующий пассаж Плиния: «В упоминании о лекарственных средствах, происходящих от человека, прежде всего, возникает вопрос самой большой важности и всегда сопровождаемый постоянной неуверенностью: имеют ли слова, чары и заклинания какую-нибудь силу или нет? Поскольку, если это верно, надлежит приписать эту действенность самому человеку, но в отдельности каждый из мудрейших отвергает эту веру, хотя на самом деле люди в целом во всякий час верят и не чувствуют (этого)»¹⁴. Иными словами, сам Плиний сомневался в силе «волшебных» слов, что не мешало ему включать в свою работу рецепты, содержащие их. Он часто не указывает источник сведений, ограничиваясь общими словами вроде «говорят», «передают», «считается». Контекст зачастую не позволяет понять, у кого именно он почерпнул сведения, но создаётся впечатление, что это была некая устная традиция. «Говорят, — пишет Плиний, — и селезенку она (мята — Н.К.), съеденная в саду, вылечивает тогда лишь, когда она не сорвана, если тот, кто откусывает, скажет, что он лечит селезенку в течение 9 дней»¹⁵. Как уже было сказано выше, «заклинание» могло включать имя бога. Для того, чтобы усилить воздействие

лекарства на опухоль, *virgo nuda*¹⁶ (этот элемент кажется мне довольно непростым для понимания, т. к. «обнаженная девушка» представляется слишком уж радикальным вариантом в данном случае; возможно, «девушка с непокрытой головой» или «без покрывала») накладывает компресс, и, возложив на тело больного кисть ладонью вверх, должна трижды сказать: «Аполлон отрицает, что болезнь эта может вырасти, которую обнажённая девушка успокаивает», после чего и она, и больной должны трижды сплунуть. В предшествующем пассаже Плиний перечисляет вполне тривиальные снадобья и растения, которые помогают против опухолей: некая «панацея» с мёдом¹⁷, подорожник с солью, жабник, репейник и другие¹⁸.

Чрезвычайно интересно заклинание, которое приводит в «Земледелии» Катон¹⁹. Он объясняет, как следует лечить вывихи: «вывих... пройдет от такого заговора: возьми себе зеленую тростинку в 4–5 футов длины, расколи её пополам и заставь двоих человек держать эти половинки у бёдер. Начинай заговаривать: “*Motas vaeta daries dardares astataries dis-sunaripiter*” и пой, пока половинки не сойдутся. Размахивай над ними железом... Произноси... ежедневно этот заговор больному или другой таким же образом: “*Huat haut haut istasis tarsis ardannabou*

¹⁴ Plin. NH. XXVIII. 3. Ex homine remedium primum maximae quaestionis et semper incerta est, polleantne aliquid verba et incantamenta carminum. quod si verum est, homini acceptum fieri oportere conveniat, sed viritum sapientissimi cuiusque respuit fides, in universum vero omnibus horis credit vita nec sentit.

¹⁵ Plin. NH. XX. 53: aiunt et leni mederi eam in horto gustatam ita, ne vellatur, si is, qui mordeat, dicat se leni mederi, per dies VIII.

¹⁶ Plin. NH. XXVI. 93: experti adfirmavere plurimum referre, si virgo inponat nuda ieiuno et manu supina tangens dicat: Negat Apollo pestem posse crescere cui nuda virgo restinguat atque ita retrorsa manu ter dicat totiensque despuant ambo.

¹⁷ Здесь имеется в виду не панацея в её традиционном понимании, а реальное растение, о котором Плиний (Plin. NH. XXV. 11) сообщает, что оно иностранное и бывает разных сортов, в частности, его привозят из Македонии.

¹⁸ Plin. NH. XXVI. 92: Panos sanat panaces ex melle, plantago cum sale, quinquefolium, persollatae radix ut in strumis, item damasonium, verbascum cum sua radice tusum, vino aspersum folioque involutum et ita in cinere calefactum, ut inponatur calidum.

¹⁹ Здесь и далее используется перевод М.Е. Сергеевко.

dannaustra”²⁰. О некоем заклинании (*carmen magicum*) у постели больного говорит в одной из элегий и [36] Тибулл. Он напоминает возлюбленной, что самостоятельно провёл люстрацию (обряд очищения) серой, но *carmen magicum* пропела некая старушка²⁰, т. е. в данном случае всё же не обошлось без приглашённой знахарки.

Осмысленная фраза, обращённая к болезни, к больному органу или лекарственному средству, по форме не отличалась от обыденной речи и была полностью понятна тому, кто её произносил. На первый взгляд она не включает что-то сверхъестественное. Однако сама по себе идея обратиться с просьбой к болезни или органу выходит за рамки повседневности и является иррациональной. Она предполагает наличие какой-то связи между произнесёнными словами, частью тела и/или неким предметом, т. е. явно наблюдается симпатическая магия. Заклинание Катона радикально отличается от указанного выше. Это не просто ритмическая фраза, но и звуковая схожесть слов, часто не имеющих словарного значения²². У этого явления есть множество аналогий, в частности индуистские и буддийские мантры, состоявшие из ритмизированных слогов и слов без словарного значения. К этому же типу относится и слово «абракадабра».

Во-вторых, это определенные жесты и действия, нередко связанные с каким-

либо требованием к состоянию тела «врача» или больного. Так, Плиний в одном из рецептов отмечает, что дикую капусту нужно рвать левой рукой²³. Требование производить действие непременно левой рукой встречается неоднократно²⁴. Чрезвычайно интересно Катонно описание снадобья для волов, к которому мы ещё вернёмся ниже. Требуется, чтобы оно было приготовлено на помосте, поить животных следует, «находясь высоко» (*sublimiter*)²⁵, а тот, кто будет его давать, должен быть голоден. Нечто схожее, как мы видели выше, наблюдается и у Плиния: голодными должны быть и больной, и девушка, выполняющая лечебный ритуал²⁶. Идея о посте, предшествующем каким-либо сакральным и магическим действиям, широко распространена по всему земному шару и очень хорошо наблюдается в мировых религиях. Указание Катона относительно *sublimiter* можно трактовать как предписание находиться в некоем «промежуточном» месте: как бы и не на земле, и не на небе. Как известно, 156-я глава «Земледелия» посвящена лекарственным свойствам капусты и рецептам из её настоев. Примечательна заключительная рекомендация: «в ясную ночь выставь кубок (с лекарством. — Н.К.) на двор. Человек, который собирается его употребить, должен вымыться в горячей воде, выпить сыченой (т. е. подслащенной

²⁰ Cato. De agri cultura. 160: Luxum siquod est, hac cantione sanum fiet. Harundinem prende tibi viridem P. IIII aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare: “motas vaeta daries dardares astataries dissunapiter”, usque dum coeant. Ferrum insuper iactato. Ubi coierint et altera alteram tetigerint, id manu prehende et dextra sinistra praecide, ad luxum aut ad fracturam alliga, sanum fiet. Et tamen cotidie cantato et luxato vel hoc modo: “huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra”.

²¹ Tibull. I. 5. 9–12: Ille ego, cum tristi morbo defessa iaceres/Te dicor votis ripuisse meis/Ipseque te circum lustravi sulphure puro/Carmine cum magico praecinuisset anus.

²² Гипотеза перевода М.Е. Сергеевко: «Как расщепленные половинки тростника сходятся между собой, так должны соединиться вывихнутые суставы или сломанная кость».

²³ Plin. NH. XX. 49.

²⁴ См. т. ж. Plin. NH. XXX. 8.

²⁵ Cato. De agri cultura. 70: Sublimiter terat..., bosque ipsus et qui dabit sublimiter stet.

²⁶ Plin. NH. XXVI. 93.

мёдом или на нём настоянной — Н.К.) воды и лечь спать до обеда»²⁷.

В-третьих, окуривание либо лечение запахом. Так, у Плиния читаем, что запах сожженной настурции не только отгоняет змей, но и нейтрализует яд скорпиона, а также помогает от головной боли (Plin. NH. XX. 50). Если съечь чернушку, то змеи будут держаться на расстоянии (Plin. NH. XX. 70) и не причинят вреда человеку и животным. Запах болотной мяты защищает голову от вредных последствий жары и холода (Plin. NH. XX. 54). Прогнать змей можно также и запахом сожжённых листьев руты (Plin. NH. XX. 51). Со ссылкой на Пифагора Плиний доводит до сведения читателя, что, если женщина будет вдыхать аромат аниса, она легче разрешится от бремени (Plin. NH. XX. 73). Практика окуривания является также широко распространённой не только в ритуалах римлян, но и у всех народов мира, и она имеет такую же широкую направленность, какая наблюдается у Плиния: от лечебных свойств до «изгнания» опасных существ.

В-четвёртых, борьба с болезнью или чем-то досаждающим при помощи некоего предмета, изготовленного из определенного материала, или при помощи амулета природного происхождения. Таковым было железо и дерево, но не природное как таковое, а после обработки человеком, который придал им определённую форму и полезность. Интересно, что римляне с сакральной точки зрения отличали от «натуральных» материалы, подвергшиеся в какой-то мере человече-

скому воздействию. Так, весталки приготавливали смесь для жертвоприношений, для которой требовалась особая «твёрдая соль» (*muries*), каковую изготавливали они же²⁸. Но для её создания нельзя было пользоваться водопроводной водой, той, что течёт по трубам²⁹. Как мы увидим ниже, магический рецепт в зависимости от составляющих мог требовать и того, и другого: «обработанного» либо «дикого» состояния вещества.

Катон рекомендует поить волов лекарством из деревянной посуды, а железом помахивать над вывихом. С этим тесно связано использование других «сильных» материалов. Это, например, шерсть, которой приписывалась особая мощь [38]. Таковым же, с некоторыми оговорками, можно считать вино, которое было основой для многих лекарств, и разные сорта которого использовались как средства против различных болезней. Катон предлагает рецепт лекарства для волов, в который входит змеиная кожа, полба, соль и дикий тимьян; всё это нужно развести вином³⁰. При этом он рекомендует не убить змею и снять с неё кожу, но подобрать сброшенную, высушить и истолочь. Кроме того, неслучайно в этом ряду появляется полба и соль. Полба и соль играли огромную роль в римских жертвоприношениях; достаточно вспомнить *mola salsa* — священную солёную муку, которую приготавливали весталки. У Плиния полбяная каша нередко является основой либо ингредиентом для лекарств.

В главе XXX «Естественной истории» Плиний рассказывает о лечебных

²⁷ Cato. De agri cultura. 156. 3.

²⁸ Serv. Ad. Buc. VIII. 82: *Virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. Ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus Septembribus, adiecto sale cocto et sale duro.*

²⁹ Fest. p. 152 L, 158 M: *Muries est, ...ea quae fit ex sali sordido, in pila pisato, et in furno percocto, cui Virgines Vestales sera ferrea secto, et in seriam coniecto, quae est intus in aede Vestae in penu exteriori, aquam iugem, vel quamlibet, praeterquam quae per fistulas venit, addunt, atque ea demum in sacrificiis utuntur* [37].

³⁰ Cato. De agri cultura. 73.

средствах, полученных, согласно его терминологии, «от живых существ»³¹. Правда, он сначала оговаривает, что пишет не только о лекарственных средствах как таковых, но и о тех, рецепты которых сомнительны. Так, от зубной боли помогал зуб змеи, если его носить с собой как амулет³². Ещё одно средство от зубной боли: надо поймать левой рукой паука, измельчить его с розовым маслом и закапать в ухо с той стороны, с какой расположен больной зуб (Plin. NH. XXX. 8). Таким средством мог быть пепел, полученный от сожжения какого-либо животного. Собачье молоко помогало, если обожжен язык и губы (Plin. NH. XXX. 9). Отметим, что требуется именно собачье молоко, а не, например, коровье. Собака играла важную роль в римских суевериях, а также и в лечении [39]. Поэтому особая сила приписывалась её клыкам, шерсти, шкуре и внутренностям³³.

В-пятых, в знахарской практике существовал перенос вредного воздействия на другой объект. Например, Плиний (Plin. NH. XX. 70) рекомендует при зубной боли привязать к предплечью кресс-салат «с какой стороны болит», и тогда направление боли изменится, т. е. боль перейдет на руку, а оттуда на растение. Вотивные приношения в храме Дианы Арицийской — тот же случай «оттягивания боли». Имеются в виду глиняные изображения частей тела (рук, ног, глаз, носов), найденные при раскопках этого храма [40].

В-шестых, использование «волшебного» нечётного числа. В историографии уже было отмечено, что числа 3, 9

и 27 в римской религиозной традиции играли большую роль [41, с. 147–148]. В лечебной магии таким числом была тройка и числа, кратные ей, особенно двенадцать. Требование «три раза» и т. д. встречается неоднократно³⁴, хотя римляне, безусловно, вовсе не уникальны в том, чтобы придавать этим числам особое значение. К примеру, у Плиния говорится, что три зерна кориандра помогают против лихорадки; в ходе лечения необходимо трижды произнести соответствующую формулу и трижды сплунуть³⁵. Более сложный вариант выражается в неявном делении. Так, в числе прочих ингредиентов для лекарства *diocodion* нужно взять 120 головок дикого мака, на два дня положить в три секстария дождевой воды.

Однако наиболее яркий пример такого рода — это знаменитый рецепт лекарства для волов из «Земледелия» Катона³⁶. Позволю себе воспроизвести его без купюр: «(1) Если боишься, что они (волы — *Н.К.*) заболеют, давай им, здоровым, такое снадобье: возьми 3 крупинки соли, 3 лавровых листа, 3 перышка порея, 3 зубка ульпика, 3 зубка чесноку, 3 зерна ладана, 3 кустика сабинской травы, 3 листа руты, 3 побега брионии, 3 белых бобика, 3 угля с огнем, 3 секстория вина. (2) Все это следует собирать, растирать и давать, стоя на помосте. Дающему хорошо быть натоцак. Этим питьем поить каждого вола три дня. Раздели его так, чтобы когда ты каждого напоишь трижды, то оно все бы вышло. Вели, чтобы и сам вол, и тот, кто его поить будет, стояли на помосте. Пои из деревянной

³¹ Plin. NH. XXX. 1.

³² Plin. XXX. 8.

³³ Plin. NH. XXXII. 137. 21.

³⁴ Cato. De agri cultura. 156. 2; Plin. NH. XXVI. 93.

³⁵ Plin. NH. XX. 82; XXVI. 93.

³⁶ Cato. De agri cultura. 70. Пер. М.Е. Сергеевко.

посудины»³⁷. Этот рецепт Катона интересен во всех его деталях, так что стоит сказать о них подробнее. Обратим внимание, что в него входит 12 ингредиентов, каждый взят по 3 доли, да и в целом число «три» здесь используется постоянно: три дня, трижды в день, причём лекарство необходимо использовать без остатка. Учтём также, что Катон говорит о профилактическом средстве, а не о лечебном. Отдельного интереса заслуживает фрагмент рецепта, где говорится об угле и вине. Требуется не просто уголь (*carbo*), но непременно *carbo vivus* («свежий» уголь. — *Н.К.*), т. е. в ходе приготовления лекарства вино потушит его; снадобье как бы включит в себя огонь, чтобы стать ещё более действенным.

Необходимо отметить, что в лечебных рецептах у Катона и Плиния упоминаются и культурные растения, и дикие, причём оба автора полагают, что дикие растения «сильнее», чем окультуренные. Более того, лечебные свойства одного и того же вида растения зависели от того, культурное оно или дикое, словно бы человеческие руки «ослабили» их или как-то изменили их свойства. Так, Плиний говорит, что дикая спаржа — более эффективное лекарственное средство, чем домашняя (*Plin. NH.*

XX. 43), дикий базилик более полезен, чем культурный (*Plin. NH. XX. 48. 13*), дикая рута более целебна, чем садовая (*Plin. NH. XX. 51*). Лекарственные свойства мяты садовой и мяты дикой различны (*Plin. NH. XX. 52*). Можно привести больше примеров, но эти являются наиболее показательными. Ту же особенность видим у Катона: «Дикая капуста обладает самой большой лекарственной силой»³⁸.

Таким образом, знахарство с магическими практиками было широко распространено в древнем Риме, а методы и способы лечения имеют аналогии у всего человечества. Специальное «образование» для такого «врача» не требовалось. Каждый человек мог использовать весь спектр доступных ему знаний о воздействии растений, «сильных» и «слабых» материалах, необходимых жестах, магических числах и других практиках. Всё это укладывалось в римскую традицию, никак не мешало официальным культам и не нарушало нравы предков. Катон и Плиний не трактовали их как «магические» и описывали по возможности нейтрально, а Плиний даже не всегда был уверен в действенности рецептов. Благодаря этим авторам до нас дошла римская знахарская традиция.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ямпольский, З.И.* О безрелигиозности первобытной магии // Советская этнография, 1971. № 1. С. 72–77.
2. *Левин-Строс, К.* Магия и религия // Структурная антропология. М., 1985. С. 147–208.
3. *Токарев, С.А.* Ранние формы религии. М., 1990. 622 с.

³⁷ Аналогичный рецепт Катон даёт в главе 71: «Если вол захворает, дай ему сразу сырое куриное яйцо: проглотить заставь целиком. На следующий день разотри головку ульпика, влей туда гемину вина и заставь вола это выпить. Растирать нужно, стоя на помосте; поить из деревянной посуды; и сам вол, и тот, кто его поит, должны стоять на помосте. Сам будь натошак и натошак вола пои» (пер. М.Е. Сергеевко).

³⁸ *Cato. De agri cultura.* 157.

4. *Петров, А.В.* Теургия: социокультурные аспекты возникновения философски интерпретированной магии в античности. СПб., 2001. URL: http://centant.spbu.ru/aristeas/monogr/petrov/001_0007.htm#resrch (дата обращения: 20.03.2023).
5. *Марков, Г.Е.* Религиозные верования. Предполагаемый генезис и история // *Этно-Журнал*. 2003. URL: <http://www.ethnonet.ru/ru/pub/0503-02.html> (дата обращения: 20.03.2023).
6. *Семенов, Ю.И.* Возникновение религии и её первая, исходная форма — магия // *Скепсис*. 2002. № 1. С. 61–69.
7. *Касавин, И.Т.* Магия // *Религиоведение. Энциклопедический словарь*. М., 2006, 351 с.
8. *Малиновский, Б.* Магия, наука и религия. М., 2020. 298 с.
9. *Beard, M., North, J., Price, S.* Religions of Rome. Vol. 1. Cambridge, 1998. 476 p.
10. *Plinius, Caius Caecilius Secundus (Maior)*. Pliny. Natural History. With an Engl. transl. by H. Rackham, W.H.S. Jones and D.E. Eichholz. In 10 Vol. Cambr. (Mass.); L., 1947–1979.
11. *Burris, E.E.* Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion. New York, 1931. 168 p.
12. *Luck, G.* Arcana mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano. Vol. 1. Milano, 1997. 544 p.
13. *Kippenberg, H.G.* Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal // *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* / P. Schäfer, H.G. Kippenberg (eds.). Leiden: Brill, 1997. P. 137–163.
14. *Graf, F.* How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic // *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* / P. Schäfer, H.G. Kippenberg (eds.). Leiden: Brill, 1997. P. 93–114.
15. *Mirecki, P., Meyer, M.* Magic and Ritual in the Ancient World. Leiden; Boston; Köln, 2001. 468 p.
16. *Прешинди, Ф.* Несколько наблюдений относительно различия между магией и религией в римской культуре // *Вестник древней истории*. 2006. № 3. С. 124–133.
17. *Cato, Marcus Porcius*. On agriculture. Marcus Terentius Varro. On agriculture. With an Engl. transl. by W.D. Hooper. Cambr. (Mass.); L., 1936.
18. *De Re Rustica* by Columella. Vol. I. Published in the Loeb Classical Library, 1941.
19. *Jones, W.H.S.* Ancient Roman Folk medicine // *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. 1957. Vol. XII (10). P. 459–472.
20. *Flemming, R.* Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen. Oxford, 2000. 453 p.
21. *Cruse, A.* Roman Medicine. Oxford, 2004. 272 p.
22. *Nutton, V.* Ancient Medicine. London; New York, 2004. 504 p.
23. *Steger, F.* Asklepiosmedizin: medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit. Stuttgart, 2004. 256 p.
24. *King, H.* Greek and Roman Medicine. Bristole, 2002. 84 p.
25. *Hahn, J.* Plinius und die griechischen Ärzte in Rom: Naturkonzeption und Medizinkritik in der Naturalis Historia // *Sudhoffs Archiv*. 1991. Bd. 75. H. 2. P. 209–239.
26. *Preller, L.* Römische Mythologie. Bd. II. Berlin, 1883. 490 p.
27. *Wissowa, G.* Religion und Kultus der Römer. München: O. Beck, 1902. 536 p.
28. *Cicero, Marcus Tullius*. De natura deorum, academica. With an Engl. transl. by H. Rackham. Cambr. (Mass.); L., 1979.
29. *Cicero, Marcus Tullius*. De re publica, de legibus. With an Engl. transl. by C. W. Keyes. Cambr. (Mass.); L., 1977.

30. *Seneca*. Apocolocyntosis / eds. P. Roth, B. Mawr. PA: Bryn Mawr Commentaries, 1988.
31. *Valerius, Maximus*. Valerii Maximi factorum et dictorum memorabilium libri IX. Rec. C. Kempf. Lipsiae, 1888.
32. *Augustinus*. Saint Augustine. The city of God against the pagans. In 7 vol. Cambr. (Mass.); L., 1965–1981.
33. *Servius*. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. Rec. G. Thilo et H. Haugen. In 3 Vol. Lipsiae, 1878–1887.
34. *Tacitus, Cornelius*. The Histories. In 4 Vol. With an English translation by C.H. Moore. Cambr. (Mass.); L., 1956.
35. *Vergilius, Publius Maro*. Virgil. In 2 Vol. With an Engl. transl. by H.R. Fairclough. Cambr. (Mass.); L., 1978.
36. *Tibullus, Albius*. Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris. Cambr. (Mass.); L., 1976.
37. *Festus, Sextus Pompeius*. Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome. Bd. W.M. Lindsay. Lipsiae, 1913.
38. *Pley, J.* De lanae in antiquorum ritibus usu. Giessen, 1911. 136 p.
39. *Burriss, E.E.* The Place of the Dogin Superstition as Revealed in Latin Literature // Classical Philology. 1935. Vol. 30. No. 1. P. 32–42.
40. *Green, C.M.C.* Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia. Cambridge, 2007. 347 p.
41. *Сидорович, О.В.* Sacra Argeorum как жреческий документ // Античный мир и археология. Вып. 12. Саратов, 2006. С. 139–156.

REFERENCES

1. Yampolskij, Z.I. O bezreligioznosti pervobytnoj magii [On the Irreligiousness of Primitive Magic], *Sovetskaya etnografiya* = Soviet Ethnography, 1971, No. 1, pp. 72–77. (in Russ.)
2. Levi-Stros, K. Magiya i religiya [Magic and Religion]. In: *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow, 1985, pp. 147–208. (in Russ.)
3. Tokarev, S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, 1990, 622 p. (in Russ.)
4. Petrov, A.V. *Teurgiya: sociokulturnye aspekty vozniknoveniya filosofski interpretirovannoj magii v antichnosti* [Theurgy: Socio-Cultural Aspects of the Emergence of Philosophically Interpreted Magic in Antiquity]. St. Petersburg, 2001. Available at: http://centant.spbu.ru/aristeas/monogr/petrov/001_0007.htm#resrch (accessed: 20.03.2023). (in Russ.)
5. Markov, G.E. Religioznye verovaniya. Predpolagaemyj genenez i istoriya [Religious Beliefs. Alleged Genesis and History], *Etno-Zhurnal* = Ethno-Journal, 2003. Available at: <http://www.ethnonet.ru/ru/pub/0503-02.html> (accessed: 20.03.2023). (in Russ.)
6. Semenov, Yu.I. Vozniknovenie religii i eyo pervaya, iskhodnaya forma — magiya [The Emergence of Religion and Its First, Original Form — Magic], *Skepsis* = Skepticism, 2002, No. 1, pp. 61–69. (in Russ.)
7. Kasavin, I.T. Magiya [Magic]. In: *Religiovedenie. Enciklopedicheskij slovar* [Religious Studies. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 2006, 351 p. (in Russ.)
8. Malinovskij, B. *Magiya, nauka i religiya* [Magic, Science and Religion]. Moscow, 2020, 298 p. (in Russ.)
9. Beard, M., North, J., Price, S. *Religions of Rome*, vol. 1. Cambridge, 1998, 476 p.
10. Plinius, Caius Caecilius Secundus (Maior). *Pliny. Natural History*. With an Engl. transl. by H. Rackham, W.H.S. Jones and D.E. Eichholz. In 10 vol. Cambr. (Mass.), L., 1947–1979.

11. Burris, E.E. *Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion*. New York, 1931, 168 p.
12. Luck, G. *Arcana mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, vol. 1. Milano, 1997, 544 p.
13. Kippenberg, H.G. Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal. *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, P. Schäfer, H.G. Kippenberg (eds.). Leiden, Brill, 1997, pp. 137–163.
14. Graf, F. How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic. *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, P. Schäfer, H.G. Kippenberg (eds.). Leiden, Brill, 1997, pp. 93–114.
15. Mirecki, P., Meyer, M. *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden, Boston, Köln, 2001, 468 p.
16. Preshendi, F. Neskolko nablyudenij otnositelno razlichiya mezhdru magiej i religiej v rimskoj kulture [Several Observations on the Difference between Magic and Religion in Roman Culture], *Vestnik drevnej istorii* = Bulletin of Ancient History, 2006, No. 3, pp. 124–133. (in Russ.)
17. Cato, Marcus Porcius. *On agriculture. Marcus Terentius Varro. On agriculture*. With an Engl. transl. by W.D. Hooper. Cambr. (Mass.), L., 1936.
18. *De Re Rustica by Columella*, vol. I. Published in the Loeb Classical Library, 1941.
19. Jones, W.H.S. Ancient Roman Folk medicine, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 1957, vol. XII (10), pp. 459–472.
20. Flemming, R. *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen*. Oxford, 2000, 453 p.
21. Cruse, A. *Roman Medicine*. Oxford, 2004, 272 p.
22. Nutton, V. *Ancient Medicine*. London, New York, 2004, 504 p.
23. Steger, F. *Asklepiosmedizin: medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit*. Stuttgart, 2004, 256 p.
24. King, H. *Greek and Roman Medicine*. Bristole, 2002, 84 p.
25. Hahn, J. Plinius und die griechischen Ärzte in Rom: Naturkonzeption und Medizinkritik in der Naturalis Historia. *Sudhoffs Archiv*, 1991, Bd. 75, H. 2, pp. 209–239.
26. Preller, L. *Römische Mythologie*, Bd. II. Berlin, 1883, 490 p.
27. Wissowa, G. *Religion und Kultus der Römer*. München, O. Beck, 1902, 536 p.
28. Cicero, Marcus Tullius. *De natura deorum, academica*. With an Engl. transl. by H. Rackham. Cambr. (Mass.), L., 1979.
29. Cicero, Marcus Tullius. *De re publica, de legibus*. With an Engl. transl. by C. W. Keyes. Cambr. (Mass.), L., 1977.
30. Seneca. *Apocolocyntosis*, eds. P. Roth, B. Mawr. PA, Bryn Mawr Commentaries, 1988.
31. Valerius, Maximus. *Valerii Maximi factorum et dictorum memorabilium libri IX*. Rec. C. Kempf. Lipsiae, 1888.
32. Augustinus. *Saint Augustine. The city of God against the pagans*, in 7 vol. Cambr. (Mass.); L., 1965–1981.
33. Servius. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Rec. G. Thilo et H. Hagen, in 3 vol. Lipsiae, 1878–1887.
34. Tacitus, Cornelius. *The Histories*, in 4 vol. With an English translation by C.H. Moore. Cambr. (Mass.), L., 1956.
35. Vergilius, Publius Maro. *Virgil*, in 2 vol. With an Engl. transl. by H.R. Fairclough. Cambr. (Mass.), L., 1978.
36. Tibullus, Albius. *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*. Cambr. (Mass.), L., 1976.

37. Festus, Sextus Pompeius. *Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Bd. W.M. Lindsay. Lipsiae, 1913.
 38. Pley, J. *De lanae in antiquorum ritibus usu*. Giessen, 1911, 136 p.
 39. Burriss, E.E. The Place of the Dogin Superstition as Revealed in Latin Literature, *Classical Philology*, 1935, vol. 30, No. 1, pp. 32–42.
 40. Green, C.M.C. *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*. Cambridge, 2007, 347 p.
 41. Sidorovich, O.V. Sacra argeorum kak zhrecheskij document [Sacra Argeorum as a Priestly Document]. In: *Antichnyj mir i arxeologiya* [The Ancient World and Archeology, vol. 12]. Saratov, 2006, pp. 139–156. (in Russ.)
-

Кленышева Наталья Дмитриевна, кандидат исторических наук, кафедра русской и всемирной истории, Липецкий государственный педагогический университет им. П.П. Семёнова-Тянь-Шанского, Natalyacer1@yandex.ru

Natalia D. Klenysheva, PhD in History, Russian and World History Department, P.P. Semenov-Tyanshan Lipetsk State Pedagogical University, Natalyacer1@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 19.05.2023. Принята к публикации 23.06.2023
The paper was submitted 19.05.2023. Accepted for publication 23.06.2023